

LA SCELTA RAZIONALE : UN PROBLEMA DI FILOSOFIA DELLA MENTE E DELLA NEUROSCIENZA

JUAN JOSÉ SANGUINETI*

SOMMARIO : 1. *Il problema e la metodologia per affrontarlo.* 2. *La scelta: l'io in azione.* 3. *Le cause della scelta.* 4. *Il "circuito" della scelta.* 5. *Scelta e libertà.* 6. *Libertà, amore, sentimenti.* 7. *Scelta e cervello.* 8. *Conclusioni.*

1. IL PROBLEMA E LA METODOLOGIA PER AFFRONTARLO

IL problema della libertà di scelta oggi è al centro dell'attenzione con la nuova luce che può venire dalle scienze cognitive, in particolare dalla neuroscienza. Nelle nostre azioni intenzionali interviene sempre il cervello in un modo non semplice, dal momento che nelle nostre azioni volontarie sono presenti elementi percettivi, mnemonici, emotivi, progettuali, motori, nei quali la dimensione neurale è tutt'altro che insignificante. Se in altri tempi l'analisi dettagliata dell'atto di libera scelta era una questione psicologica, oggi è diventata, per molti versi, un problema psiconeurale.

Il problema filosofico di fondo è il seguente: l'atto libero comporta una particolare *causalità* nella quale è implicato l'*io*, da dove nasce la responsabilità, con ampie conseguenze morali, politiche, giuridiche. L'atto libero, con i suoi effetti, è *causato da me*: l'agente di tale atto, nonché delle alterazioni fisiche o morali che esso provoca nel mondo (opere, educazione, sofferenze o gioie umane, andamento dell'economia, ecc.), sono io, ovviamente non in un modo isolato, ma in quanto situato in un contesto e dotato di certi poteri limitati. Che tipo di causalità è questa? Che vuol dire tale *io*, concepito come *agente*? In qualsiasi caso, sappiamo che un atto umano fisico volontario (camminare, afferrare oggetti, muovere la mano utilizzando comandi, parlare) in qualche modo dipende da certi processi cerebrali di cui l'agente non sa nulla, così come chi utilizza una macchina può farlo molto bene pur ignorando l'insieme dei meccanismi che egli mette in moto con la sua azione.

Come affrontare questo problema in sede filosofica? Le analisi neurali destinate all'osservazione di ciò che succede nel cervello mentre eseguiamo un

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: sanguinetti@pusc.it

compito volontario sono molto note e in futuro, grazie alla tecnica delle neuroimmagini, probabilmente saranno sempre più raffinate. Tale livello di analisi è solo una parte del problema. Il coinvolgimento del cervello negli atti umani, tra i quali spicca in modo particolare la scelta, è indiscutibile, ma bisogna interpretarlo nel modo giusto. Sono possibili, a questo riguardo, posizioni riduzionistiche, dualistiche, parallelistiche, ecc. ben note nella filosofia della mente e della neuroscienza.

La neuroscienza consente di compiere, in primo luogo, un lavoro di correlazione, completato con accertamenti statistici. La correlazione è solo un possibile indice di causalità. L'interpretazione filosofica punta alle cause adeguate o "proprie" degli atti. La neuroscienza già di per sé presenta una piattaforma importante per tale interpretazione, dal momento che mette in rapporto accertamenti empirici con modelli cognitivi psicologici o neuropsicologici, come quando l'evento "decido" viene posto in correlazione con qualche attivazione neurale, comunque sempre complessa. Se il neuroscienziato non fosse in grado di correlare un evento fisico con un evento mentale (decisione, emozione, progettazione, calcolo, ragionamento), i suoi rilevamenti sarebbero privi di significato. Però, l'esperienza neuroscientifica, anche se può guidare l'indagine psicologica, e viceversa, non è decisiva da sola per trarne conclusioni filosofiche.

Il metodo filosofico riflette sui dati e sulle elaborazioni scientifiche (neuroscientifiche, psicologiche), con la consapevolezza della loro parzialità, e li mette a confronto con gli elementi fenomenologici, alcuni dei quali possono essere secondari, ad esempio stati particolari della coscienza, mentre altri sono fondamentali, quali la coscienza della realtà o dell'io. Naturalmente, stabilire che cosa sia secondario o, invece, fondamentale, è già un problema filosofico. Sia la scienza che la filosofia, in definitiva, si basano sull'esperienza, intesa in senso metafisico ed antropologico: esperienza dell'esistenza della libertà, della coscienza, del mondo fisico, della moralità. Tale esperienza non può essere inventata né dalla scienza né dalla filosofia. Può essere solo interpretata. Se tale interpretazione non rispetta l'esperienza originaria, ma la cancella, ciò che entra in crisi è tale interpretazione, non la realtà attestata dalla cognizione originaria ("primi principi", "senso comune", "conoscenza ontologica fondamentale").

Sulla base di queste indicazioni metodologiche, in questo lavoro mi propongo di esaminare una serie di dimensioni dell'atto di scelta dell'uomo. Lo farò in modo fenomenologico, in un primo momento, per poi suggerire un'interpretazione filosofica sul ruolo del cervello nella scelta, in base alle indicazioni provenienti dalle aree disciplinari delle scienze cognitive.

2. LA SCELTA: L'IO IN AZIONE

Niente di più nostro dell'atto di scelta. Non ci appartiene in modo passivo, come qualcosa di "nostro" che semplicemente ci è stato dato o ci costituisce. La scelta sta nelle nostre mani: siamo "noi" i suoi autori. Essa viene riferita in maniera diretta all'io: "sono io che decido", e una scelta che dovesse dipendere essenzialmente da un altro elemento, sia interno (una parte di me stesso) o esterno (ambientale), non la chiameremmo più scelta, ma solo "un evento che ci capita". D'altra parte, un'ipotetica "scelta" separata da un io sarebbe solo una procedura di calcolo destinata alla determinazione di una tra molte possibilità, non l'atto immanente di una volontà personale.

Nella scelta sono implicati, dunque, l'io in quanto persona agente, e la *responsabilità*, in base alla quale possiamo dire che un certo evento del mondo, anche in questo caso interno od esterno, *dipende* da noi e in qualche modo da nessun altro. Tale evento può essere, concretamente, una mia azione personale ("scelgo di eseguire questo lavoro") oppure una conseguenza esterna di tale azione ("questo risultato esterno è *mio*, cioè dipende da me"), nella misura in cui tale conseguenza cade ancora adesso sotto il mio controllo fisico intenzionato, oppure lo è stato in passato, anche se molti dettagli presenti o futuri di tale conseguenza intenzionata possono non sottostare al mio controllo (fisicamente non dipendono da me), magari prevedendoli e volendoli produrre, oppure non sono nemmeno intenzionati (io non volevo produrli).

L'*oggetto intenzionato* della mia volontà può essere espresso in una *proposizione*, in quanto è presente alla mia coscienza intellettuale: ad esempio, decido di "regalare questo libro a un amico e scrivo un'e-mail al libraio affinché invii il libro a tale persona". Il regalo arriva, cioè l'oggetto del mio atto è riuscito, anche se l'ultima fase dell'atto è fisicamente compiuta da altri. Ma io non sono responsabile dei dettagli fisici minimi, tramite i quali il libro giunge alle mani dell'amico, ad esempio, se gli viene consegnato in mano, o lasciato insieme alla posta.¹ Alcuni di tali dettagli posso prevederli in modo generico (l'ora esatta in cui arriva il regalo), mentre altri potrebbero essere contrari alla mia intenzione (ad esempio, se il libro arriva rovinato). Questa complessità nasce, come è ovvio, dal tipo di controllo cosciente e anche fisico esercitato sui miei atti e sulle sue conseguenze.

¹ Alcuni di questi punti sono considerati da E. ANSCOMBE, *Intenzione*, Edusc, Roma 2004; E. J. LOWE, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; IDEM, *Self, Agency and Mental Causation*, in B. LIBET, A. FREEMAN and K. SUTHERLAND (eds), *The Volitional Brain. Towards a Neuroscience of Free Will*, Imprint Academic, Exeter (UK) 1999, pp. 225-239; A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1963.

La scelta o “decisione” quindi, si produce nei confronti di un’azione: ciò che si sceglie è sempre di compiere un atto, il quale viene detto *volontario*, nel senso che “è voluto da me”. Il *volere*, da questo punto di vista, appare quasi sinonimo dello *scegliere*, solo che la scelta indica in maniera esplicita che si è davanti ad una serie di possibilità di azioni, tra le quali appunto si “sceglie” (opzione) qualcuna.

La *decisione*, un altro termine spesso sinonimo di “scelta”, connota il “troncare” o porre fine al momento previo dell’indecisione, quando l’azione non è stata ancora *determinata* dal volere, per cui la decisione non è che il passaggio volontario dall’indeterminazione verso la determinazione di un certo agire. L’azione scelta spesso comporta il conseguimento di un oggetto esterno, quando l’azione è transitiva, cioè ricade su un oggetto o cosa (“scelgo di comprare quest’oggetto”), per cui talvolta si dice di scegliere semplicemente tale cosa (“scelgo questa fotografia”, cioè scelgo di acquistarla). L’atto di *volere* sembrerebbe pure un sinonimo dell’atto di scegliere, ma “volere” può significare anche amare, desiderare, mentre il “volere” nel senso della sua “determinazione riguardo a un atto che dipende da me” è appunto la scelta.

Si sceglie di agire, dunque, e se l’agire prescelto è posteriore nel tempo, nel cui caso può essere chiamato *esecuzione*, allora la scelta può separarsi dall’azione. L’esecuzione può farla un’altra persona, come quando diamo un ordine. L’*intenzione* o il *proposito* è la determinazione della volontà che ha scelto in quanto diversa dall’esecuzione, la quale comunque “anima” l’esecuzione e così la rende “intenzionale” ovvero volontariamente indirizzata ad un oggetto.

3. LE CAUSE DELLA SCELTA

Fin qui siamo arrivati al rilevamento di un peculiare protagonismo dell’io nella scelta. Ricapitolando, in essa l’io, cioè la persona concreta in quanto auto-cosciente, si auto-determina all’azione. Tale auto-determinazione può essere chiamata “intenzionale” e può essere descritta in riferimento ad un “oggetto” (operazione immanente, oppure azione transitiva che altera la realtà fisica), normalmente esprimibile in forma proposizionale. I filosofi analitici lo chiamerebbero “oggetto proposizionale”. *Scelgo p*, dove *p* è una proposizione che descrive un’azione o il suo oggetto: “decido di cantare”, “scelgo questa canzone”. L’io in quanto passa dall’inazione all’azione “scegliendo di operare” da una parte auto-determina il suo volere (sceglie), mentre d’altra parte, in maniera non separabile (scegliere è scegliere di agire), esercita un certo controllo limitato sull’agire scelto. Siccome il controllo è limitato, la causalità dispiegata nell’esecuzione ha bisogno del concorso di molti altri processi causali sui quali possiamo disporre solo in parte (voglio muovere il braccio, ma la mia salute mi deve permettere di farlo).

Il fatto che la persona scelga potrebbe far pensare che essa sia una sorta di causa non causata, o che sia una “causa di se stessa”. Ma le solite cause fisiche del mondo sono molto diverse dal “causare” dell’io. In un certo senso, l’io che causa o “fa” qualcosa è *più attivo*, almeno nell’ambito di ciò che può fare, di qualsiasi altra causa del mondo, come hanno visto bene Popper² e Tommaso d’Aquino,³ al punto che si sarebbe tentati di dire che soltanto la persona *agisce* (è *agente*) veramente nel mondo, dal momento che l’agire spontaneo dei fenomeni fisici, pur nella loro forza, è un agire scontato che fluisce in una maniera “data”, senza auto-controllo né possibilità di variazioni le quali, quando capitano, sono il risultato di fluttuazioni accidentali, di adattamenti o di scontri con altre cause fisiche. Invece ciò che è stato prodotto da una persona intenzionalmente, vale a dire *l’oggetto intenzionato* (non altre cose) è tutto suo: è lei che l’ha voluto e ne è, in questo senso, pienamente responsabile.

L’io in quanto causa, però, anche se è da considerarsi, nel suo ruolo di agente in senso forte, una sorta di “piccolo creatore”, è a sua volta “causato”, ma non secondo le modalità in cui sono causati i fenomeni fisici. È causato in quanto la persona sceglie motivata (per motivi) e si trova inclinata a compiere un certo tipo di scelte. Questa è la causa per cui possiamo prevedere in modo approssimativo ciò che faranno le persone almeno in un certo ambito di azioni, quando conosciamo le loro inclinazioni. Siamo sicuri, ad esempio, che nella prossima estate quasi tutti, o una buona parte delle persone, si prenderanno le vacanze, e possiamo indovinare statisticamente dove andranno. Che vuol dire qui “inclinazione”? Vuol dire che, in quanto capacità di desiderare un bene (“bene” in questo caso è, quasi per definizione, l’oggetto di un desiderio), la volontà personale possiede una tendenza intenzionale verso una serie di cose o di atti. La tendenza non va compresa in un senso fisico, bensì nel senso della finalità che attira o motiva. Così, le persone di solito desiderano riposarsi in un periodo di vacanze, sono cioè “attratte” da questa possibile finalità delle loro azioni.

Il metodo che sto seguendo in queste analisi è l’ascolto dell’esperienza fenomenologica del nostro agire per fissare meglio il significato di termini usati nel linguaggio quotidiano (io, volere, desiderare, causare, ecc.). Il significato delle parole, dal momento che facciamo filosofia, non viene preso in prestito da qualche presupposizione, ma viene accolto dal suo uso nell’esperienza quotidiana e meglio *fissato* a scopo di analisi. Così, nelle analisi precedenti, abbiamo

² In K. R. POPPER, J. ECCLES, *L’io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981, vol. 3, p. 651, Popper scrive: «voglio congetturare che gli io siano i soli agenti attivi nell’universo; i soli agenti a cui il termine di attività possa essere applicato in senso proprio».

³ Nella *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1 Tommaso sostiene che, siccome l’agente volontario “muove se stesso”, le cose naturali non dotate di volontà, anche se agiscono veramente, piuttosto *sono mosse*, quindi sono meno attive.

in qualche modo fissato il senso del termine “scelta” e lo abbiamo messo in un rapporto semantico necessario con il termine “io”, pur nella loro distinzione di significato. Per questo motivo abbiamo detto, ad esempio, che una scelta senza un io non è una scelta, e si potrebbe pur dire che un presunto io senza alcuna capacità di scelta, quando è nell’uso pieno delle sue capacità, non sarebbe un io, cioè non sarebbe una persona. Noi infatti riconosciamo una persona nella misura in cui un soggetto possiede volontà. Per questo motivo non possiamo dire che una pietra è una persona. Senza questo metodo il significato dei termini non sarebbe suscettibile di alcuna analisi. Ma l’analisi si rende necessaria quando taluni filosofi negano o mettono in crisi certi concetti di base.

In seguito vorrei presentare in un modo complessivo, ma non esauriente, il quadro delle cause delle scelte personali. A questo punto bisogna distinguere tre “dualità”, l’una costituita dal binomio *sensibilità/razionalità universale*, l’altra dal binomio *cognizione/tendenza*, e una terza dalla coppia *costitutivo/acquisito*. La distinzione tra sensibilità e razionalità universale è classica e consente di stabilire il ponte, che unisce e separa al contempo, tra la dimensione somatico-sensitiva (la quale, inoltre, include il settore “più basso” della sfera sensitivo-vegetativa) e la dimensione psichica superiore (razionalità, libertà).⁴ Il binomio *cognizione/appetito*, anche se di solito l’appetito viene menzionato con termini come “emozione”, “affettività”, è accettato nella psicologia e nella neuroscienza. La distinzione tra costitutivo/acquisito corrisponde al noto binomio *innato/culturale*. Nei dibattiti su tematiche cognitive purtroppo viene ignorata la distinzione tra psichismo sensitivo e psichismo intellettuale: è per questo che nascono molte confusioni, anche terminologiche, come ad esempio l’assegnazione di concetti o di credenze agli animali o l’analisi indifferenziata, nella prospettiva della filosofia della mente, di atti “mentali” qualitativamente molto diversi, come possono essere il dolore e il pensiero.

Queste distinzioni, pur non potendo essere giustificate in questa sede, sono importanti a mio avviso per non cadere nel vicolo cieco del dualismo drastico (cartesiano), qualora si cerchi di contrastare quasi “brutalmente”, direi, il comportamento “deterministico” e privo d’intenzionalità del corpo e degli esseri subumani con il comportamento libero, razionale, intenzionale e soggettivo della persona umana. Di conseguenza la questione della scelta diviene il classico problema “interazionistico”, nel quale si cerca di vedere come è possibile che una oscura entità “io” (anima, spirito, ragione), oscura soprattutto

⁴ Alcuni parlano in questo senso di tre livelli funzionali encefalici: omeostatico, emotivo-istintuale e superiore: cfr. G. PERNA, *Le emozioni della mente. Biologia del cervello emotivo*, San Paolo, Torino 2004, pp. 76-79; P. D. MACLEAN, *The Triune Brain in Evolution*, Plenum Press, New York 1990. I tre livelli cerebrali vanno presi in un senso orientativo, poiché in realtà sono molto complessi. Essi ricordano i classici tre livelli di Platone ed Aristotele: anima vegetativa, anima sensitiva e spirito o anima intellettuale.

to di fronte all'ontologia delle scienze naturali, possa interagire con qualche settore fisico del corpo, operando una sorta di strano miracolo continuo che scavalca le leggi naturali della fisica, la chimica e la biologia.⁵

Le "cause" delle scelte sono complesse e operano a diversi livelli. Non vanno viste, naturalmente, secondo il modello "humano" della causalità, tipico del dualismo interazionistico e delle conseguenti reazioni contrarie monistiche. La scelta nasce originariamente dall'io auto-attivo. Se questo punto viene ignorato o squalificato, la scelta degenera in un semplice "accadere" di cui nessuno è responsabile, ma solo i meccanismi psiconeurali e sociali. L'io stesso, allora, diventa problematico. La scelta, tuttavia, non emerge dal nulla. Le sue cause sono dispositive, sono come inviti, spinte, direzioni, induzioni. Nei loro confronti si apre alla volontà lo spazio decisionale (spazio dinamico).

Qualsiasi scelta umana nasce da un certo sfondo o *background* cognitivo e tendenziale,⁶ prima ad un livello costitutivo (parallelo a ciò che nell'ambito organico è genetico), poi ad un livello individualizzato secondo le circostanze personali di ciascuno. A livello cognitivo sono presenti, in questo senso, le credenze e gli abiti della persona, e a livello tendenziale le sue inclinazioni, vizi o virtù. Prima di continuare, intercalo un esempio dell'influsso del *background* sulle scelte. Una persona ai tempi dell'impero romano riteneva senza problemi che la schiavitù era un'istituzione accettabile. All'interno di questo "quadro cognitivo" ereditato culturalmente, essa poteva compiere numerose scelte libere (comprare schiavi, trattarli umanamente, ecc.), ma non si poneva criticamente il problema della legittimità antropologica della schiavitù, per cui presupponeva una credenza accettata nei cui confronti non poteva esercitare il libero arbitrio. Per questo motivo non possiamo oggi giudicarla responsabile di aver agito male (accettando la schiavitù) in base ad un criterio cognitivo di oggi che invece non era disponibile per tale persona in quell'epoca. Ciononostante, possiamo ritenere un male morale *oggettivo* la schiavitù, in quanto contraria alla dignità umana, senza cadere nel relativismo. Questo esempio ci dimostra i limiti della scelta (in questo caso, limiti intellettivi, non cerebrali), il che non elimina affatto l'esistenza della libertà.

Il livello costitutivo in senso forte, comune ad ogni uomo, configura ciò che chiamiamo *natura umana*. Sul versante *cognitivo*, troviamo in quest'ambi-

⁵ Un esempio di questa impostazione, portato ad un'eliminazione semplicistica del libero arbitrio, si può vedere in D. OVERBYE, *Il dilemma del libero arbitrio*, «Mente e cervello», 36 (dicembre 2007), pp. 68-73.

⁶ J. R. SEARLE, nella sua opera *Freedom and Neurobiology*, Columbia University Press, New York 2007, imposta la tematica del comportamento libero in una maniera suggestiva, ma stranamente non fa uso del concetto di *background* cognitivo, il quale è comunque molto importante nella sua filosofia della mente. Cfr. sul tema F. VERA ZORRILLA, *The Problem of Consciousness according to John Searle*, tesi di dottorato, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2007.

to l'esistenza stessa dell'intelligenza, ma anche certi abiti fondamentali, non culturali, chiamati da alcuni filosofi come Aristotele "primi principi".⁷ Sono costitutive, in questo senso, la capacità di parlare, di ragionare, o il riconoscimento della realtà del mondo e delle persone, la conoscenza della verità, dell'ordine e della causalità. Senza questo *background*, ovviamente, l'idea di una libera scelta perderebbe senso o potrebbe essere confusa con le "scelte" degli animali, basate semplicemente sul gioco dinamico tra certe percezioni e una serie di emozioni.⁸ I filosofi della mente e della neuroscienza difficilmente parlano di questo sfondo cognitivo *intellettuale*, assegnato piuttosto al livello culturale (e questo è un debito alla situazione della filosofia contemporanea), mentre si è più disposti ad accettare l'esistenza di una certa "natura umana", vista però in termini piuttosto biologici.⁹ Ma perché non accettare, ad esempio, la tendenza universale dell'uomo alla conoscenza della verità, così come invece appare scontata la tendenza biologica alla sopravvivenza, in un quadro evolutivistico?

In parallelo allo sfondo cognitivo, esiste pure nell'uomo una cornice *tendenziale* a livello razionale, un altro punto che ci consente di superare il possibile relativismo culturale di tipo etico. Così come noi tutti conosciamo naturalmente la realtà, il mondo, la persona, la verità, la giustizia e i suoi opposti, in modo analogo abbiamo un'inclinazione naturale verso il bene, verso il rispetto e l'amore delle persone, verso l'amicizia, la libertà, la giustizia. Tale inclinazione nella sua radice è la *volontà* e nel suo attuarsi è *l'amore*. La volontà dunque si trova di per sé pre-orientata costitutivamente verso certi beni antropologici naturali, cosicché ogni ostacolo (ideologico, patologico, politico, ecc.) contro di essi è violento e provoca innumerevoli sofferenze a qualsiasi uomo.¹⁰ Oggi alcuni autori cercano le basi biologiche dell'etica nelle tendenze animali che sono emerse evolutivamente (altruismo, cooperazione, amore per la prole), ma sembra ancora più fondamentale individuare tale base naturale nelle tendenze antropologiche di base.

⁷ Su questo tema, cfr. il mio lavoro *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 174-195.

⁸ Rimando al mio articolo *Scelte animali e scelte razionali*, in L. EUSEBI (a cura di), *Dinamiche della volizione e libertà*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 123-141.

⁹ In questo senso J.-P. CHANGEUX, nella parte finale dell'opera *Ce que nous fait penser. La nature et la règle*, scritta insieme a P. RICOEUR (Poches Odile Jacob, Parigi 2000), sostiene l'esistenza di una forma di etica universale valida per tutti gli uomini, basata però sulla neuroscienza. L'identica idea si può vedere in M. GAZZANIGA, *La mente etica*, Codice, Torino 2006.

¹⁰ Tommaso d'Aquino teorizza questo punto con la sua tesi dell'*amor naturalis* o inclinazione costitutiva della volontà (*voluntas ut natura*) previa alle scelte concrete (proprie, invece, della *voluntas ut ratio*). Cfr. sul tema, TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 60; T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona 1985; A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999.

Gli elementi costitutivi corrispondono altresì al duplice livello somato-sensoriale e sensitivo-vegetativo, sia nella cognizione (i diversi ambiti sensoriali e percettivi, fino ad arrivare all'intelligenza pratica concreta, esistente negli animali), sia nelle tendenze (pulsioni sensoriali, emozionali e comportamentali: fame, sete, sessualità, aggressività, socialità, costruzione di oggetti pratici). Questi livelli caratterizzano la vita animale e nell'uomo sono incorporati, pur conservando una relativa autonomia, nella dimensione intelligente e volontaria della persona.

Su questa base naturale psicosomatica, con tutti i suoi livelli, si aggiungono abiti, predisposizioni e contenuti stabili acquisiti nell'esperienza concreta e situata di ogni persona. Così, le idee particolari di un individuo, le sue preferenze, la sua formazione, lo sviluppo particolare di alcune delle sue capacità in una cultura o in un ambiente (ad esempio, i saperi imparati, le abilità acquisite) vengono a sommarsi per costituire quella piattaforma sulla quale possono emergere le scelte concrete, alcune delle quali sono comuni a molti, solo che nel costituire un intreccio storico concreto e individuale vengono a "tessere" la dimensione storica e irripetibile di ogni persona. Le sue scelte, pur emerse in un insieme di circostanze che non dipendono dalla volontà personale, alla fine creano quell'io "narrativo" la cui esistenza e sviluppo è risultato della propria libertà.

Il risultato delle nostre scelte in un certo senso è frutto di un misto tra necessità, aleatorietà e libertà. La nostra libertà non è pura né angelica. La persona, ad esempio, che sceglie di sposarsi, lo fa liberamente in tantissimi aspetti (a cominciare dalla scelta del coniuge), eppure sceglie anche in base a una tendenza naturale in cui sono operanti gli strati sopra indicati della persona umana (sessualità vegetativa, sessualità somato-sensitiva, tendenza antropologica all'amore elettivo), e ugualmente si sposa un po' per caso (aleatorietà), se si può parlare così, perché il fatto di incontrare la persona adatta per creare una famiglia contiene non pochi elementi casuali che dipendono da un insieme di fattori variabili, contingenti e indipendenti.

Come si può prevedere, la *dimensione psiconeurale* di ogni scelta corrisponde alla base sensitiva della personalità, in tutte le dimensioni sopra elencate, nelle quali è incardinata la dimensione spirituale (intelligente e volontaria) per cui si compie la scelta razionale e amorosa in maniera formale. Per fare un esempio un po' banale, se scelgo un pasto da un *menu* che mi viene offerto in un ristorante, naturalmente compio una scelta di libertà (volontaria, motivata, razionale) e non mi comporto come un animale che farebbe una "scelta" analoga solo istintivamente. Ma scelgo pure spinto dalla fame e da un'educazione culturale concreta che mi permette di valutare le offerte del *menu* e di apprezzarle con un certo gusto. Posso anche scegliere mosso da altre tendenze che si possono aggiungere alla pura fame fisiologica, come il fatto di dover compiere un certo rituale giornaliero, e anche per il gusto di assaggiare qualcosa

di nuovo, o forse per sorprendere altri commensali. Tutti i possibili elementi che possono entrare in gioco in una scelta apparentemente semplice come quella indicata (scegliere da un *menu* in un ristorante), elementi già di per sé abbastanza complessi, possono corrispondere ad una base neurale variabile ed immensamente complicata, e nulla tolgono alla realtà di fatto della libertà di scelta.

Certe condizioni costitutive (ad esempio, malattie genetiche), ambientali, culturali, educative (abiti positivi o negativi, come i vizi) possono *ampliare* oppure *restringere* gli spazi dinamici delle possibili scelte. Oggi, con i mezzi culturali che abbiamo a disposizione, abbiamo più spazi tecnici e informativi per compiere scelte mirate, spazi di cui gli antichi erano privi. Un malato ha meno spazi di libertà (non può fare molte scelte), mentre numerose opzioni gli vengono imposte dalla necessità di curare la sua salute. Ma non per questo motivo si cade nel determinismo. Una scelta può essere necessaria come vincolo per poter ottenere certi beni amati.

4. IL “CIRCUITO” DELLA SCELTA

Normalmente si accetta che la scelta, intesa genericamente come la determinazione pratica dell'appetito, quindi analogicamente applicabile agli animali, avviene secondo tre momenti: *percezione*, *emozione* e *comando motorio*. Percepiamo un rumore strano, siamo assaliti dal timore, di solito in un modo specifico a seconda del riconoscimento percettivo (timore di un crollo, della presenza di un individuo pericoloso, di un sisma, di un motorino che corre troppo), e ci muoviamo rapidamente o riflettiamo su cosa fare o dove andare.

Una vera scelta, tuttavia, sembra avvenire quando la reazione pratica non segue immediatamente all'emozione. Chi si mette a correre semplicemente per paura non ha scelto. La risposta motoria di un riflesso, come quando spostiamo il corpo per non cadere o per evitare che un sasso ci colpisca, è ben lontana dalla scelta. Diciamo in questo caso, metaforicamente, che il nostro corpo “sceglie” per noi. Quando invece possiamo riflettere anche per un attimo se ci conviene correre, e in quale direzione, allora s'introduce la vera scelta. Essa appare, quindi, formalmente cognitiva anche se, nell'esempio riportato, è indotta da un'emozione.

L'aspetto “motivazionale” (cioè “movente”) dell'emozione, sempre nell'esempio indicato, non è il puro timore, ma il timore intenzionale in quanto è un tutt'uno con l'apprensione di una situazione pericolosa specifica. Il riconoscimento di tale situazione di solito è il risultato di un'associazione imparata tra un oggetto percepito e un suo significato (un certo rumore è pericoloso), riconoscimento cognitivo comunque difficilmente separabile dall'emozione o “passione” corrispondente. Dal punto di vista teorico, naturalmente, possiamo accettare che un tipo di rumore è pericoloso (come stiamo facendo in que-

sto momento) e non esserne intimoriti. Ma al momento concreto, il timore di fronte a un *pattern* pericoloso e il riconoscimento di tale *pattern* sono un'unità intenzionale. Se non ci fosse timore, il rumore non sarebbe riconosciuto come pericoloso, così come la persona emotivamente insensibile nei confronti di qualcuno non è in grado di riconoscere in lui gesti facciali amichevoli o di affetto, anche se può "studiarli" in astratto.

Ciò che "muove" dunque, almeno in molti casi, è una *cognizione emozionata* o *affettiva*, se si può usare questa espressione, oppure un'emozione con un contenuto intenzionale cognitivo. Si presuppongono le tendenze, anche se queste sono inconscie in quanto tali. In base alle loro manifestazioni emotive e comportamentali, l'uomo ne scopre razionalmente l'esistenza. Anche se la loro sistematizzazione teorica può essere problematica, esse sono veramente operanti nel senso del *background* appetitivo di cui parlavamo sopra. Così, non si sentirebbe timore di fronte al pericolo se non ci fosse una capacità o predisposizione innata ad aver paura, il che è una parte del corredo istintivo teleologico animale. Però l'animale non fugge davanti ad un aggressore perché "consideri che è pericoloso" (non ha l'idea astratta di "pericolo"), ma semplicemente perché in quel momento ha paura. L'emozione qui è un indicatore intenzionale di un pericolo.

Il movente immediato dell'azione significativa, dunque, può essere indicato dal punto di vista soggettivo (l'*atto* percettivo emozionato) oppure da quello oggettivo (l'*oggetto* dotato di un certo significato riconosciuto dal soggetto). L'animale fugge mosso da una minaccia oggettiva, come l'amante ama mosso dall'oggetto amato, il quale può essere chiamato "bene". La varietà delle spinte provenienti dal corpo nei suoi livelli psicosomatici e dall'ambiente variabile e imprevedibile, in quanto può incidere sul soggetto sensibilizzato, è in funzione delle complesse situazioni particolari. Per un soggetto ansioso un piccolo rumore può significare molto. Per chi ha molta fame l'attenzione e l'aspettativa nei confronti di ciò che può soddisfarla è intensa. Chi spera è focalizzato su una serie di possibilità che possono presentarsi in qualsiasi momento.

La decisione nasce, di conseguenza, quando questo circuito cognitivo/appetitivo funzionale, attivato alla radice da qualche bene amato o da qualche male temuto, consente una certa "valutazione" di ciò che è conveniente fare nei confronti delle variabili situazioni. La situazione concreta (il tradizionale "stimolo") si presenta come una novità *hic et nunc* per il soggetto. Sentiamo una voce che ci chiama e rispondiamo alla chiamata a seconda della modalità del ciclo funzionale summenzionato. Se la risposta è "valutata" o "meditata", è *decisa*, altrimenti sarà automatica o spontanea.

Riteniamo che la possibilità di una risposta meditata o riflessa appartenga alla natura razionale dell'uomo. La scelta è un atto della ragione pratica. Nei confronti di stimoli, richiami, inviti, pressioni, bisogni, l'uomo può fermare il suo dinamismo appetitivo naturale o acquisito e "meditarci sopra" per deci-

dere la cosa più conveniente da fare. Decidere suppone confrontare una serie di possibilità di azione, almeno la possibilità di dire *sì* o *no* all'invito motivato. Sono invitato, ad esempio, ad una passeggiata, e posso dire *sì* o *no*. La mia risposta "pensata" sarà in funzione, naturalmente, dell'attrazione che può esercitare su di me chi mi invita, dove mi invita, ecc., ma anche in funzione delle mie possibilità (fisiche, di tempo, ecc.) per poter fare la passeggiata. Le emozioni in gioco, in questo esempio, sono il piacere di passeggiare, il desiderio di riposare, la simpatia personale, la paura di perdere tempo, e altre cose del genere. Tutta una serie di "valori" rendono emotivamente colorito, in modo svariato, lo spazio di azione aperto dalla mia percezione, dai miei ricordi e dal mio sapere relativo a tutti gli oggetti coinvolti nella situazione tipica menzionata nell'esempio: conoscenza del luogo, amicizia personale, possibilità sportive o artistiche derivate da una passeggiata, confronti con i miei programmi personali, ecc.

Negli animali non esistono questi ampi margini di decisione. Possono "decidere" in qualche modo? La risposta sarà totalmente negativa se riteniamo che la loro condotta segue il classico determinismo delle leggi fisiche naturali. Questa risposta, però, è troppo povera. Gli animali, almeno quelli che possiamo conoscere meglio, manifestano una certa flessibilità di comportamento collegata ad un comportamento intenzionale in un ambiente variabile e non sempre prevedibile. Non sempre reagiscono d'immediato e possono realizzare una serie di azioni articolate, anche socialmente, con obiettivi lontani nel tempo, in base a una sinergia interattiva di emozioni, percezioni e reazioni comportamentali, in rapporto ad altri soggetti e all'ambiente. In questi casi bisogna "scegliere" quando un obiettivo si può raggiungere tramite una possibilità di oggetti. Si può pure scegliere in modo ottimale, come ad esempio quando il branco di animali aspetta il momento più opportuno per attaccare.

L'esempio ci mostra come alcuni animali "scelgono" in un senso ristretto e particolare, all'interno di cicli istintivi oppure imparati nei dettagli particolari, quando le situazioni materiali costringono a scegliere (scelta di un territorio, di un *partner*, di un cibo). Queste scelte, alle quali attribuiamo una certa capacità "intelligente",¹¹ chiamata dagli antichi aristotelici medievali "razionalità particolare", non è un'attività automatica preprogrammata. Possiamo pure riprodurre a livello computazionale questo dinamismo "elettivo", all'infuori dell'immanenza della vita animale. Ritengo invece che queste "scelte" particolari non siano né sillogistiche né riflessive, ma che seguano una "logica associativa" concreta, nata dall'esperienza in funzione di un quadro psicosomatico (naturalmente anche neurale) prestabilito, nel contesto di una sensibilità emozionale intenzionale. Oggi, grazie allo sviluppo delle reti neurali, possiamo farci un'idea approssimativa di come sono possibili queste scelte, evitando il

¹¹ Sviluppo questo tema in *Filosofia della mente*, Edusc, Roma 2007, pp. 233-265.

rischio di cadere sia nell'antropomorfismo di attribuire agli animali un vero pensiero, sia nel funzionalismo che non vedrebbe in questo comportamento altro che meccanismi computazionali.

5. SCELTA E LIBERTÀ

Che vuol dire che le nostre scelte sono libere? Il solito interazionismo dualistico che provoca la reazione monistica, costante bersaglio critico del nostro lavoro, vede la "libertà" come l'assenza di una costrizione da parte delle cause naturali o fisico-chimiche. Così la libertà, se viene accettata, s'introduce come un elemento estraneo alle cause naturali, capace di "interferire" nelle sequenze causali. Il dualismo, con questa impostazione, diventa inevitabile.

Noi invece proponiamo di vedere la causalità animale intenzionale come un processo psicosomatico unitario, in cui la causalità "bassa" fisico-chimica è incorporata ad un livello più alto, cognitivo e tendenziale, secondo una visione unitaria stratificata, dove la causalità neurale è materiale. La causa materiale aristotelica è imprescindibile e quindi dà ragione di tutti i meccanismi della biologia organica (biogenetica, neurobiologia), ma va interpretata in un quadro intenzionale, senza riduzionismi. È fondamentale riconoscere nella natura diversi livelli causali. Se è così, possiamo addirittura ammettere una vera spiegazione "naturalistica" della libertà umana, purché il concetto di "natura" non sia ridotto alla visione fisico-chimica che è necessariamente parziale quando vengono studiati i viventi intenzionali.

Solo sulla base di un comportamento psicosomatico non ridotto alla pura neurologia, eppure fortemente neurale, possiamo capire la libertà umana senza cadere nel dualismo interazionista, erede in fondo del classico dualismo della modernità di "natura vs spirito" (presente in Cartesio, in Kant, negli esistenzialismi moderni).

La scelta umana è veramente *libera* non semplicemente perché non è necessaria, o perché potrebbe avere un corso diverso. In un mondo fisico indeterministico, almeno sul piano biologico, gli eventi futuri non sono necessariamente predeterminati. Sono determinati da un misto tra necessità fisica organica, regolata dalle leggi fisico-chimiche, da processi intenzionali della sensibilità e da elementi aleatori. Nell'uomo, invece, a tutto questo si aggiunge la capacità di eseguire una riflessione intenzionale universale, più o meno potente a seconda dello stato della natura sensibile sottostante in ogni individuo concreto.

Così l'uomo può scegliere da un *menu* di possibilità in base a considerazioni universali, implicite o esplicite, e può in questo senso "scegliere di scegliere", cioè può riflettere sulle sue stesse scelte, anche se conviene farle o meno. L'uomo non soltanto elabora progetti, ma riflette sulla convenienza o meno di fare progetti e sulle finalità del suo agire programmato. È vero che egli non sem-

pre compirà queste riflessioni, in quanto può accettare di agire in funzione di fini e piani già prestabiliti, che comunque comprende. Ma il soggetto mantiene sempre la capacità di pensare alla validità o alla legittimità dei progetti e dei fini del corso delle sue azioni. Tali azioni possono essere frutto della sua iniziativa, o possono essere accolte da altri in contesti sociali, oppure possono essere risultato della necessità, così come un malato, per necessità, è portato a fare programmi svariati (controlli medici, terapie, ecc.) puntando a fini sui quali può pure decidere (curare la salute, accettare rischi, affrontare la malattia in un certo modo, ecc.).

La libertà va capita, in questo senso, nel quadro di un'analisi dell'atto umano, non sulla pura attestazione fenomenologica, comunque non inutile, del "mi sento libero". Facciamo un esempio, ricordando che, secondo la metodologia di questo lavoro, gli esempi qui non sono semplici "casi" illustrativi, ma sono proprio il contatto metodologico sistematico con la realtà nella quale possiamo operare le nostre astrazioni, sia per far emergere le nostre idee, sia per verificarle.

Scelgo un candidato nelle elezioni politiche. Perché lo scelgo? Perché lo considero una persona capace di raggiungere certi beni sociali che io ritengo tali e quindi "amo". *Si sceglie allora, per amore di un bene, di fare qualcosa ritenuta razionalmente coerente con tale amore.* Si sceglie, quindi, in base a una cognizione e a un dinamismo appetitivo che, nel caso dell'uomo, in definitiva, è *la volontà che ama qualche bene o valore ritenuto vero*, cioè vero bene, degno di essere amato. In maniera ancora più riflessiva, ovviamente l'uomo può anche considerare se il bene volontariamente amato merita di essere tale (riflessione critica sui propri fini, oppure sulle finalità della vita umana personale e sociale). Così una persona può riflettere se è giusto seguire certe priorità di lavoro, famiglia, valori, moralità, religione, legalità, istituzioni, influssi di altri, ecc., priorità che determinano le sue innumerevoli scelte. L'insieme di tali priorità costituisce la *personalità morale* di una persona. La *moralità oggettiva* (etica) cerca di stabilire una serie di norme universali riguardanti tali priorità.

Quindi l'uomo trova sempre uno "sfondo" personale più ampio, cognitivo-tendenziale, in base al quale egli può rivedere le sue azioni e i suoi affetti, con conseguenze comportamentali. Ovviamente questo processo è legato alla conoscenza della verità, ciò che i filosofi della mente spesso chiamano le "credenze" o *beliefs*, le quali vanno confrontate con la verità, poiché vogliamo avere credenze vere e non false. Scelgo un candidato nelle elezioni, tornando all'esempio, perché ritengo (atto intellettuale) che lui sia adatto (sperando che questo giudizio sia vero) per un governo giusto secondo una serie di valori sociali che stimo veri. Posso anche votare per altri motivi, forse meno responsabili e anche corrotti o poco nobili.

Nella mia scelta, dunque, sono presenti numerosi atti intellettivi, soprattutto giudizi che pretendono di essere veri, di solito collegati tra nessi sillogistici impliciti (razionalità discorsiva): "questo candidato possiede una serie

di qualità, *quindi* sarà capace di fare questo o quest'altro, ecc." L'insieme di queste valutazioni è in rapporto all'amore nel senso di adesione volontaria a una serie di beni: desidero che questi valori siano preservati nella società in cui vivo. Tale desiderio o apprezzamento può essere indotto dalla cultura e dall'educazione (patriottismo, senso di civiltà, sensibilità democratica), ma è anche ancorato ad inclinazioni antropologiche naturali (amore della libertà, della pace, della vita umana, della verità).

In ultima analisi, dietro le scelte umane sta sempre, anche se non appare esplicitamente, l'apertura cognitiva alla *verità* e la tendenza volontaria al *bene*. Tale sfondo è universale, cioè sta al di sopra di ogni cognizione e amore particolare, ma non è "astratto", perché opera come spazio dinamico sempre aperto, potenziale, che consente di guidare e di modificare ogni scelta, ogni credenza concreta, ogni valore particolare amato o rifiutato. Ovviamente la presenza di tale sfondo è operante in atto soltanto se c'è riflessione, non quando una persona magari agisce in un modo relativamente "automatico", o per pura reazione emotiva, o perché si lascia influenzare da altri e non ci pensa e tanti altri casi simili. Ma il confronto potenziale con la verità e il bene non scompare mai quando l'uomo sta in una situazione di normale possesso delle sue facoltà razionali e si trova in uno stato di piena coscienza. La riflessione sulla verità e sul bene amato allora è possibile, anche se non è scontata e pone in gioco una serie di virtù morali. L'uso della libertà, di conseguenza, è una responsabilità ed esige lavoro o impegno.

Alcune scelte sono rapide e altre lente, alcune sono un po' forzate e altre più libere, certe scelte risultano facili e altre richiedono un impegno serio e talvolta comportano eroicità. Le diverse caratteristiche qualitative delle scelte nascono dall'intervento di parecchi fattori a diversi livelli, come facilmente si può intuire a partire da quanto abbiamo finora considerato. In queste pagine non abbiamo spazio per tentare di tracciare quadri troppo sistematici. Ci limitiamo ad alcuni esempi. Il grado e la "forma" della libertà di una scelta, presupponendo la messa in atto di un vero atto umano, possono essere assai diversi. Gli scolastici parlavano dei "nemici" della volontarietà (l'inganno, la paura, la coazione, il minore grado di coscienza). Non sempre si può misurare o accertare la pienezza di responsabilità di un atto umano. Ci basta avere l'esperienza di molti atti ragionevolmente liberi e tipici in infinità di casi ordinari. Analizzarli è utile perché può facilitare il lavoro dialettico nei confronti di frequenti obiezioni contro la libertà. Il presupposto di base è che la nostra libertà non è pura o "angelica", come avevamo detto, ma può essere piena di difetti nel suo normale esercizio. Un'altra tematica è la compromissione patologica degli atti umani, quando l'agire di un individuo non è più libero e può essere soggetto a forme inferiori di causalità psicofisica, forse disorganizzate, come avviene ad esempio nei casi di demenza a causa di degenerazioni organiche o altri fattori.

Una scelta può essere, ad esempio, rapidissima perché è già scontata, nascendo da una predisposizione volontaria abituale, come quando decidiamo in un attimo di dare un'elemosina a un mendicante. Oppure può essere quasi istantanea perché siamo costretti a dare una risposta immediata, come può capitarci in un incidente o in uno scontro personale sgradevole. In questi casi la velocità della risposta può essere dovuta a una reazione emotiva irreflessa, o può nascere da un abito volontario pronto all'azione. Nel primo caso, la libertà di scelta è attenuata, e ciò si vede perché il soggetto facilmente si pente di quanto ha fatto.

6. LIBERTÀ, AMORE, SENTIMENTI

Gli antichi conoscevano bene, sul piano morale e giuridico, la possibilità che le "passioni" costringano verso certe scelte, "oscurando" la ragione, come di solito si diceva. Questo punto ci ricorda il vecchio problema socratico-aristotelico sull'eventuale ignoranza pratica del criminale, che "sa" in teoria come dovrebbe agire sul piano morale, ma "non vuole considerarlo" in pratica a causa della pressione dei suoi sentimenti contrari. Evidentemente gli uomini tendono a "giustificare" le loro azioni ingiuste con motivi scusanti di ogni tipo, precisamente perché il nostro agire libero dev'essere motivato da buone ragioni. Sappiamo bene che possiamo ingannarci sulle vere motivazioni delle nostre azioni, talvolta guidate da interessi e "razionalmente" giustificate da presunti valori. Se questo fenomeno è troppo cosciente, si cade nell'ipocrisia.

Tutto ciò non intacca la libertà, ma ci dimostra fino a che punto essa è legata alla conoscenza di ciò che è vero. L'emotività e la volontà possono far pressione sulla conoscenza affinché questa risponda ad interessi poco onesti. Quando Pilato domanda "che cos'è la verità?", blocca una sua possibile riflessione sulla moralità del suo agire, influenzato dalla paura di complicarsi la vita in modo pericoloso (per lui) e rimanendo così, in apparenza, più "libero" per non agire contro i suoi interessi egoistici. "Non vuole" agire secondo la sua coscienza e così manipola la sua intelligenza, evitando la riflessione sulla verità. In realtà non è libero, con il suo "relativismo indotto", ma rimane condizionato dalla volontà degli altri, anzi schiavo, come avviene in coloro che agiscono per coddardia o senza forza.

L'esempio di Pilato è un caso in cui la "poca forza di volontà" si spiega a causa di un contrasto tra la volontà, la ragione e il livello emotivo, con conseguenze nella condotta. La volontà e la razionalità, livello alto della persona, capace di confrontarsi con il bene e la verità, tramite la riflessione, normalmente dovrebbero guidare l'emotività, i sentimenti, i quali (soprattutto i desideri) sono il motore intenzionale concreto dell'agire umano, anche nel loro radicamento neurale. Tale guida è una *partecipazione* in senso positivo e ontologico del

livello personale alto (volontà e intelligenza) sui livelli sensitivi dell'individuo (percezione ed emozioni).

Ad esempio, l'amore emotivo verso una persona può fondersi con la volontà di amore benevolente nei suoi confronti, amore "razionale", regolato dalla verità e dal bene intellettualmente conosciuto. La volontà ama, e da tale amore nascono molti sentimenti, alcuni dei quali portano all'azione intenzionale. Come distinguere tra il sentimento di amore verso una persona e la volontà nel suo atto di amore?

A un certo punto, se questi due livelli sono fusi, la distinzione appare problematica e quindi non si potrà dire in modo concreto dove comincia l'uno e dove finisce l'altro. Sappiamo però che i sentimenti sono intermittenti, talvolta incostanti o molto variabili, e che sono avvertiti con una particolare sensibilità, perfino con ripercussioni fisiologiche riconoscibili ("ho voglia di lavorare adesso", "mi piace leggere questo libro").

La volontà, invece, si manifesta come un'adesione ad un bene conosciuto con l'intelligenza, adesione ordinariamente pronta all'azione necessaria per possederlo o custodirlo se già lo si possiede. Può essere accompagnata da sentimenti, almeno riguardo a certi beni, ma può anche non avere manifestazioni sensibili immediate, eppure si avverte nell'orientamento intenzionale di certe azioni. Una persona può amare la sua patria in modo stabile e costante, ma sentirà "sentimenti patriottici" solo in determinati contesti (di fronte a simboli, o come reazione contro certe offese), mentre sappiamo che il fervore di sentimenti patriottici (magari nel cantare l'inno nazionale) non significa necessariamente che essa ami sul serio la sua patria a livello di virtù effettiva: ciò comporterebbe anche la predisposizione verso una serie di atti di sacrificio e nobili. L'egoista fa molte scelte in favore di se stesso perché ama se stesso, e non è necessario, anzi è raro, che provi particolari "sentimenti" di auto-amore. Peraltro, l'enfasi che abbiamo posto sulla condotta come manifestazione del vero amore volontario non significa che esso sia identico all'agire. Tutto ciò che *fa* un buon amico per il suo amico non avrebbe senso se non fosse fatto per *amore* di amicizia.

L'indagine del nostro articolo si riferisce alla scelta libera. Da una parte, abbiamo visto come *si sceglie di fare qualcosa per amore*, anche se talvolta ciò che induce a scegliere non è direttamente l'amore, ma un'altra istanza appetitiva, cioè un'emozione o uno stato affettivo, magari indotto da una situazione o da altre persone. In questi casi, è desiderabile che i livelli sensitivi o emotivi che spingono a una certa scelta, o a fare qualcosa, siano coerenti con quanto veramente vogliamo; in tal caso essi vengono a identificarsi con la nostra volontà. "Ho fame, e decido di mangiare, con un atto di libera scelta", non come un animale. Però, talvolta capita che la spinta appetitiva sensibile, oppure un altro amore direttamente volontario, siano in contrasto con una precisa volontà di amore.

Si crea, in questo caso, un conflitto e tocca alla volontà risolverlo tramite un atto di riflessione. Se non c'è tempo e la volontà non è "attrezzata" da abiti virtuosi, forse il soggetto compie, ad esempio per passione, ciò che non vorrebbe, come succede nelle tentazioni che seducono per piacere o nelle reazioni aggressive irriflesse. Il caso della persona "debole" nei confronti dei piaceri (non vuole perdere tempo con Internet, ma alla fine lo perde) appartiene alla nota figura aristotelica dell'*incontinente*.¹² Chi "cade in tentazione", anche momentanea, forse non sceglie deliberatamente, con una lunga riflessione che eventualmente dovrebbe aver compiuto, eppure sceglie, almeno "sceglie di non riflettere" e liberamente si lascia andare, senza opporre una resistenza seria a ciò che non vorrebbe ma accetta. Forse ciò significa che la sua volontà non è pienamente determinata verso un certo amore. L'amore volontario e la scelta ammettono gradi d'intensità. Si può amare con la volontà in un modo debole, poco determinato, e si può pure scegliere poco energicamente.

Due conclusioni si possono ricavare in base ai punti precedenti:

1. La volontà di amore e la conseguente scelta, la quale se è autentica porta all'azione coerente, si dimostra forte se è accompagnata dalla parte sensitiva ed emotiva. Talvolta consideriamo "forte" la volontà che vince con grande sforzo le passioni. Invece la volontà più energica è quella che trova piacere o gioia (sentimenti positivi) nel compimento di ciò che ha scelto. Questo non significa non soffrire. Chi sceglie di eseguire una serie di azioni molto ardue, dovrà soffrire nell'incontrare le difficoltà. Ma la sua gioia nell'affrontare la sofferenza è indice della determinazione del suo amore.
2. Le scelte compiute con saggezza, secondo cioè un amore ordinato e in questo senso vero o giusto, e non solo tecnicamente adeguato, aprono spazi alla libertà personale, nonostante i condizionamenti fisici. Invece, la scelta libera di mezzi ingiusti, o per un amore contrario alle esigenze antropologiche fondamentali, restringe la libertà in quanto ci lascia più vulnerabili nei confronti dei condizionamenti della vita (sociali, interpersonali, culturali, fisici, ambientali, ecc.). Se le scelte cedono alle spinte provenienti dalla sensibilità, non maturate o non educate dalle virtù etiche, allora la libertà talvolta viene ristretta anche dal punto di vista psicologico o psicosomatico. In base a queste premesse, il virtuoso "è più libero", in quanto non è spinto meccanicamente o quasi per abitudine a compiere le sue scelte congruenti con l'inclinazione della sua volontà. Invece colui che è vizioso (disordinato, egoista, vendicativo, ecc.), in quanto ciò comporta uno squilibrio nella personalità morale, si vede spesso costretto a fare scelte unilateralmente condizionate dalle circostanze esterne (contingenze della vita, mali fisici, abiti sgradevoli ma forti).

¹² Cfr. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, libro VII.

La libertà della scelta si attua, di conseguenza, nella misura in cui il livello superiore della persona entra in connessione intenzionale con la verità e il bene, rendendo possibile il momento riflessivo tipico della scelta. Senza tale rapporto con l'universalità cognitiva e appetitiva, che almeno è presente come sfondo implicito di numerose decisioni umane, le nostre scelte sarebbero soltanto atti situati nel quadro di un dinamismo emotivo, e non sarebbero fondamentalmente diverse dalle scelte animali.

7. SCELTA E CERVELLO

Dal momento che ogni processo di pensiero, come ogni decisione, comporta un'attività psicosomatica complessa (attenzione, memoria di lavoro, emozioni, atti linguistici, eventuale preparazione motoria), è evidente che le scelte possono essere osservate indirettamente nella loro base neurale. Oggi tale osservazione è resa più facile grazie a procedimenti come la risonanza magnetica funzionale (fMRI), la tomografia a emissioni di positroni (PET) e altri mezzi. I problemi che tali osservazioni pongono alla filosofia della neuroscienza sono: 1. Come interpretare la natura dell'atto psichico "osservato"? 2. L'intervento causale organico rilevato in tale osservazione è compatibile con la libertà? 3. Gli studi sulle basi neurali delle scelte possono insegnarci qualcosa sulla libertà? (la risposta al n. 2 dipende dalla risposta data al n. 1).

Riguardo al primo problema, l'approccio non dualistico, ma nemmeno riduttivista o materialista, consiste nel riconoscimento di base secondo il quale un circuito neurale, anche negli animali, non si riduce alla sua componente fisico-chimica, ma va capito nella sua intenzionalità, ed è così che lo comprende il neuroscienziato ogniqualevolta associa eventi neurali a funzioni psichiche. Ovviamente, ammettere l'esistenza di una "dimensione di intenzionalità" equivale a riconoscere l'unità quasi "ilemorfica", nel senso ampio di una duplice dimensione, una materiale e l'altra formale, dell'operazione psichica di percepire o di provare emozioni. La visione, ad esempio, non si spiega né si comprende solo secondo la sua base neurale fisico-chimica, alla quale possiamo prestare attenzione soltanto in modo astratto, cioè parziale e separato dalla totalità dell'atto. L'atto psicosomatico è un'unità naturale e biologica emergente sui livelli naturali nei quali non compare la dimensione psichica. La "parte materiale" di tale unità ha una sua autonomia, comunque, nel senso che le condizioni della materialità, entro margini flessibili, condizionano causalmente il comparire o la scomparsa della dimensione psichica.

Al contempo, la formalizzazione di una struttura fisica, a livello di vita psichica, non è come la semplice totalità emergente di un complesso materiale non intenzionale. La differenza sta nel dinamismo causale psicosomatico, inesistente nelle totalità subintenzionali. Tale dinamismo comporta una nuova forma di causalità, particolarmente complessa in quanto opera a diversi livelli

costituiti da sistemi e sottosistemi interattivi. A questo punto si possono segnalare tre livelli di causalità psicosomatica intenzionale:

a) Le *funzioni sensitivo-vegetative* hanno sempre a che vedere con l'organismo omeostatico che sente se stesso (ad esempio, le sensazioni di fame, sete, dolore, motilità, ecc.). Chiamo *organico* questo livello della sensibilità in quanto si riferisce di per sé alla condizione somatica (alimentazione, riproduzione, stato dell'organismo). La corrispettiva causalità è pure organica o vegetativa. Ciò vuol dire che ogni processo causale all'interno dell'organismo senziente va capito in un modo organico-sensitivo (ad esempio, le sensazioni tattili), anche se nel corpo vivente ci sono pure processi fisici vegetativi non sentiti o nemmeno sensibili, e altri che sono di un livello fisico ancora inferiore, di cui sono competenti solo la fisica e la chimica.

b) Le *funzioni sensitive intenzionali alte* (vista, immaginazione, ricordi, intelligenza pratica, socialità, comunicazione simbolica) sono *trans-organiche*, chiaramente non vegetative, pur essendo causalmente sostenute e attuate dall'organismo (tramite le funzioni cerebrali specifiche). A questo punto compare un tipo di causalità più alta, che possiamo chiamare *intenzionale*. Ad esempio, un animale può cadere nella depressione a causa della tristezza perché si sente abbandonato dal punto di vista affettivo. Non possiamo dire che la causa di tale tristezza o depressione sia semplicemente organica, anche se essa è condizionata dallo stato dell'organismo ed ha ulteriori conseguenze neurofisiologiche. Il comportamento dell'animale conseguente a tale tristezza non si spiega in modo sufficiente se indichiamo solo le sue cause neurali, che pure esistono a titolo di causalità parziale di livello basso (il termine "basso" non comporta qui un giudizio di valore, ma indica semplicemente la materialità). Nel suo comportamento transorganico, dunque, l'animale agisce secondo una causalità intenzionale (cognizione ed emozioni non riferite allo stato dell'organismo).

Senza sostenere lo strano dualismo di pensare che un'emozione animale "agirebbe" su una struttura neurale, come se l'emozione fosse un'entità diversa dal corpo, bisogna però riconoscere che la formalizzazione superiore, nel suo dinamismo intenzionale, provoca effetti anche a livello fisico basso. Così, la rabbia di un'animale provoca effetti nel sistema endocrino del suo organismo, e ugualmente è causa adeguata della sua motilità intenzionale.

c) Le *attività cognitive e tendenziali superiori* dell'uomo (intelligenza universale, volontà razionale), nella misura in cui sono incorporate al dinamismo sensitivo alto (percezione intelligente, sentimenti derivati dalla volontà), agiscono causalmente sul corpo, proprio come nel caso degli animali. In mancanza di tale incorporazione, non sono attuate e restano solo potenziali. In questo senso possiamo capire come un atto dell'intelligenza concettuale umana (un autentico pensiero), in quanto è collegato all'immaginazione, alla memoria di

lavoro, all'attenzione, al linguaggio, è in grado di *muovere* qualcosa del cervello e del corpo umano (le labbra, gli occhi, ecc.), pur restando sempre condizionato dal dinamismo fisico cerebrale.

Lo scimpanzé di Köhler, ad esempio, quando scopre un nuovo rapporto tramite una sorta di *insight* della sua intelligenza pratica (crea un artificio per raggiungere la banana), realizza un vero atto intenzionale che non può essere spiegato *soltanto* in base a meccanismi neurali, a meno che questi meccanismi siano compresi in una prospettiva psicosomatica di tipo cognitivo. Per questo motivo non troveremo mai leggi fisico-chimiche che spieghino il comportamento creativo e cognitivo dello scimpanzé. Tale atto è indeterminato? Sì, nel senso che non si produce necessariamente. Ma non è nemmeno casuale. È più corretto dire che è un atto intenzionale "alto" e normalmente tali atti sono sempre contingenti, cioè possono succedere o no.

Qualcosa di analogo, salvando le distanze, avviene quando un genio come Einstein scopre le leggi della relatività. Le scopre col suo cervello? Sì, parzialmente, ma la causalità cerebrale non è pienamente "adeguata" per spiegare tale atto. La risposta potrebbe essere affermativa, comunque, purché comprendiamo il cervello come organo in cui è insediata un'intelligenza universale, cerebralizzata ma al contempo trascendente il cervello organico.

Ho messo insieme lo scimpanzé ed Einstein di proposito, affinché si veda come, quando comprendiamo l'intenzionalità transorganica degli animali, ci risulta più facile capire la trascendenza della dimensione spirituale dell'uomo sul cervello senza il ricorso al dualismo interazionista, pur non ignorando la distanza abissale che intercorre tra l'uomo e gli animali.

Quanto abbiamo appena visto ci consente di capire in che senso la scelta libera è dinamicamente collegata a una serie di processi cerebrali molto specifici.¹³ Le descrizioni per nulla semplici che abbiamo fatto nelle pagine precedenti della dinamica della scelta umana sono talmente ricche che non possono essere adeguatamente analizzate dagli studi cerebrali. Questi studi

¹³ Alcuni spunti sulla dinamica neurale nelle decisioni si possono vedere in A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000, pp. 57-59, pp. 360-361, e J. LEDOUX, *Il Sé sinaptico*, Cortina, Milano 2002, pp. 327-360. Nel campo neuroetico, molti autori hanno studiato la base neurale dei giudizi morali: cfr. W. D. CASEBEER, P. S. CHURCHLAND, *The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making*, «Biology and Philosophy», 18 (2003), pp. 169-194; J. GREENE et al., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, «Science», 293 (2001), pp. 2105-2108; J. GREEN, J. HAIDT, *How (and where) does Moral Judgment Work?*, «Trends in Cognitive Science», vol. 6, n. 12 (dicembre 2002), pp. 517-523; J. GREENE, *From Neural 'is' to Moral 'Ought': What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?*, «Nature Neuroscience Reviews», 4 (2003), pp. 847-850; J. GREENE et al., *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, «Neuron», 44 (2004), pp. 389-400; M. D. HAUSER, *Moral Minds*, Harper Collins Pub., New York 2006; J. HAIDT, *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, «Psychological Review», 108 (2001), pp. 814-834.

invece ci spiegano bene le indisposizioni cerebrali che diminuiscono o annullano la libertà delle nostre scelte, portando l'atto umano al degrado o alla sua disorganizzazione. La base cerebrale, considerandola solo nella sua dimensione organica, è una condizione necessaria ma non sufficiente delle nostre scelte. Non hanno senso, di conseguenza, espressioni come "i neuroni decidono", "la corteccia prefrontale decide" e altre simili. Sceglie soltanto l'io (la persona) in quanto agisce nella sua operazione volitiva incorporata nel cervello. Non si sceglie senza un cervello in attività, ma non sceglie il cervello.

La domanda che ci siamo posti sulla compatibilità tra la libertà (indeterminata) e la descrizione neurale (presuntamente determinista) degli atti decisionali,¹⁴ come forse adesso si può capire meglio, si pone soltanto se confrontiamo una libertà "disincarnata" con dei processi naturali descritti secondo i canoni della fisica. Non basta cercare una forma di indeterminismo delle leggi fisiche per affermare tale compatibilità. Una volta che saliamo al livello intenzionale animale, si comprende subito che tale questione è mal posta. Dal punto di vista puramente fisico-chimico, il comportamento animale, che non è libero, appare pure come indeterminato, o forse come una sorta di "miracolo", in quanto è costituito da una molteplicità di atti convergenti verso certi obiettivi significativi che da una prospettiva "bassa", puramente fisica, potrebbero sembrare incredibilmente casuali. Lo stesso vale per l'agire umano. Le leggi della fisica possono spiegare tutti i movimenti del corpo di Michelangelo che scolpisce *La pietà*, senza alcuna violenza delle leggi fisiche e senza ricorrere ad alcun miracolo. Eppure, dal punto di vista puramente fisico, il risultato artistico ottenuto da Michelangelo dovrebbe sembrare casuale e assolutamente improbabile.¹⁵

La conoscenza del dinamismo cerebrale che accompagna compiti decisionali, invece, *ci può insegnare alcuni aspetti dei processi del nostro pensiero associato alla sensibilità*. Viene spesso citato, in questo senso, il celebre dilemma morale originariamente proposto dalla filosofa analitica Philippa Foot e rilanciato dal punto di vista neuropsicologico empirico (*neuroimaging*) da Joshua Green e Jonathan Haidt¹⁶ (il dilemma del *trolley*). Un carrello muovendosi su un binario sta per investire cinque persone. Azionando uno scambio, un soggetto potrebbe deviare il carrello verso un altro binario, provocando la morte di un'altra persona, ma almeno è una sola. In una seconda possibilità, il soggetto potrebbe spingere un grosso individuo giù da un ponte, affinché fermi il carrello col suo corpo caduto, provocando così la sua morte, ma evitando pure la morte degli altri cinque. Nonostante le conseguenze siano identiche,

¹⁴ Cfr. sul tema, tra tanti autori, D. DENNETT, *L'evoluzione della libertà*, Cortina, Milano 2004, e J. R. SEARLE, *Freedom and Neurobiology*, cit.

¹⁵ Prendo quest'argomentazione da E. J. LOWE, *Self, Agency and Mental Causation*, cit.

¹⁶ Cfr. sopra alcuni lavori menzionati di questi autori.

la maggior parte delle persone, indicano i test, eviterebbe la morte dei cinque soggetti solo eseguendo la prima procedura, ma non la seconda. Lo *scanning* cerebrale evidenzia, in questo caso, che di fronte all'eventualità di uccidere direttamente una persona, l'area cerebrale collegata alle emozioni sociali risulta più attivata. Invece, nel caso più complicato dell'uccisione indiretta, la maggiore attivazione corrisponde alle aree cerebrali correlate al pensiero razionale decisionale (risoluzioni di problemi, ragionamento astratto, uso della memoria di lavoro), dimostrando in questo senso un impegno maggiore della riflessione per arrivare al giudizio morale.

Secondo Haidt e Greene, questa differenza sarebbe dovuta al fatto che nei problemi morali in cui la persona è coinvolta "più personalmente" (dovrebbe uccidere direttamente un altro per salvare altre vite, provando ripugnanza), il giudizio morale è più rapido e intuitivo, più emotivo, mentre nei problemi più "impersonali" prevarrebbe la cognizione analitica, più lenta e ragionata. A volte ci sono tensioni tra la cognizione morale analitica, correlata da questi autori all'etica utilitaristica di Stuart Mill, e il giudizio morale emotivo, simile ad un giudizio estetico immediato, correlato piuttosto alla morale deontologica kantiana, interpretata però in un senso humaniano.¹⁷ Per Haidt e Greene, i giudizi morali intuitivi ed emotivi sarebbero un'eredità evolutiva proveniente dai nostri antenati primati, mentre i giudizi morali ragionati sarebbero frutto di elaborazioni razionali tardive. Il conflitto tra queste due valutazioni sarebbe, dal punto di vista neurologico, un conflitto tra due settori del cervello.

Queste conclusioni di "psicologia morale", secondo gli autori, sarebbero corroborate dalla *neuroimaging*. Ritengo che ciò sia solo parzialmente vero. Lo *scanning* cerebrale sopra menzionato dimostra, a mio avviso, che certe situazioni umane particolari, nelle quali siamo costretti a formulare giudizi etici o a compiere azioni di valore morale, coinvolgono di più la parte emotiva, mentre altre situazioni più incerte impegnano prevalentemente la dimensione razionale. Il giudizio morale *situato* in un contesto pratico, in cui spesso è necessaria una comprensione empatica degli altri, comporta un collegamento forte tra la volontà razionale e le emozioni, senza dimenticare l'influsso degli abiti, come abbiamo visto nelle parti precedenti del nostro studio. Invece un giudizio etico più teorico, specialmente se si tratta di un problema complesso, esige un impegno più razionale che emotivo. Pare però troppo semplificato

¹⁷ Greene menziona ugualmente, in *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, cit., il conflitto (*dilemma del bambino che piange*) che si crea in una situazione bellica dove tutti sono rifugiati in un luogo nascosto, circondati da nemici disposti ad ucciderli. Una persona sta con un bambino in braccio che comincia a piangere. Se lo soffoca, muore il bambino e si salvano gli altri; se non lo soffoca, moriranno tutti, compreso il bambino. Il giudizio emotivo, per gli autori, sarebbe di non uccidere il bambino; ma il giudizio "più cognitivo" farebbe un calcolo utilitaristico, considerando che salvare il bambino è inutile.

ricondere queste due reazioni alla filosofia morale di Hume o Mill (emotivismo vs utilitarismo).

Nel nostro articolo abbiamo sostenuto che la volontà arriva all'azione decisa tramite la sua continuazione nell'emotività. Si decide *per amore secondo certe ragioni*, abbiamo detto. Ciò vale anche per la conoscenza morale, nella quale si cerca di rispettare qualche bene (come la vita delle persone) decidendo di intraprendere, di conseguenza, le azioni più adeguate. Un comportamento morale concreto può essere appassionato, secondo le circostanze, ma includerà pure un elemento cognitivo, poiché altrimenti sarebbe soltanto una reazione emotiva della cui valenza morale si potrebbe dubitare. Il caso del *trolley* o del bambino che piange ci fanno riflettere sulla natura della conoscenza morale primaria. Casi come questi, secondo Marc Hauser, puntano all'esistenza di un senso morale originario proprio di ogni uomo.¹⁸ Nell'etica di Tommaso d'Aquino, la conoscenza morale è radicata in alcuni primi principi etici universalmente conosciuti da tutti (fare il bene ed evitare il male, non fare agli altri ciò che non si vorrebbe fare a se stessi, ecc.). Tale conoscenza, anche se è intellettuale, è collegata ad un'inclinazione naturale primaria della volontà nei confronti del bene, soprattutto in rapporto alle persone.¹⁹ È naturale, di conseguenza, che l'uomo provi una manifestazione emotiva quasi istintiva di fronte ai valori e ai beni morali²⁰ (attrazione, piacere, ripugnanza): questo non significa però ridurre la moralità a reazioni emotive. Naturalmente, l'esplicitazione in giudizi di tali *cognizioni affettive naturali* è frutto della cultura o della riflessione filosofica e teologica.

Il rapporto tra razionalità ed emotività è importante nelle scelte, come abbiamo visto, ed è un punto rilevato anche da altri studi neurali. Secondo Antonio Damasio, certe lesioni della regione prefrontale del cervello riducono la capacità di entrare in sintonia emotiva con determinate situazioni, da cui deriva che nella pratica i soggetti prendano decisioni sbagliate. Ciò dimostra fino a che punto l'emozione può aiutare, e non soltanto disturbare, la presa di decisioni.²¹ L'emozione suppone, allora, un'informazione, vale a dire, non è una pura passione, ma è piuttosto una *conoscenza emotiva* – si ricordi a questo punto la teoria tomistica della conoscenza "affettiva" o *per con naturalità* –, collegata anche alla capacità di farsi carico empaticamente di ciò che gli altri sperimentano e di elaborare così una sorta di "teoria vissuta" sul loro stato d'animo intenzionale ("teoria della mente", nell'abituale terminologia della psicologia

¹⁸ Cfr. M. D. HAUSER, *Moral Minds*, cit.

¹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, dove la legge morale naturale viene collegata alle diverse inclinazioni appetitive naturali dell'uomo.

²⁰ Cfr. sul tema K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in IDEM, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, pp. 1138-1151.

²¹ Cfr. A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, cit., pp. 57-59 e 360-362. Questo punto è una delle idee centrali dell'opera di A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.

cognitiva). I *deficit* comportamentali di Phineas Gage, il famoso caso di lesione prefrontale avvenuta nel 1848 nel Vermont (Stati Uniti), sarebbero spiegabili in base ad una mancata integrazione tra la cognizione teorica e la conoscenza pratica più legata alla guida emozionale in contesti sociali e personali.

Il tema è ancora sottoposto a discussioni e ipotesi. Le lesioni frontali possono essere molto diverse e hanno a che vedere con l'attenzione e la capacità di pianificare il corso futuro delle azioni. Nelle loro connessioni con aree deputate a certe emozioni (ad esempio, l'amigdala), tali lesioni incidono su quello che potrebbe chiamarsi "l'intelligenza emotiva", cioè l'uso corretto della parte affettiva nel comportamento e nei rapporti sociali. Evidentemente tutto ciò è in rapporto alla capacità di scelta delle persone. Si ipotizza, ad esempio, che in certi criminali (*serial killers*), almeno dal punto di vista strettamente neurale, le lesioni frontali impedirebbero le inibizioni cerebrali delle reazioni aggressive.²² James Blaire ha studiato la base neurale collegata all'incapacità di stabilire rapporti empatici in alcune persone afflitte da psicopatia e da comportamenti antisociali.²³ Tali rapporti sembrano essere in connessione con i meccanismi inibitori della violenza. Allo stato attuale della ricerca, comunque, non è facile trarre conclusioni generali sul rapporto tra comportamenti patologici gravemente lesivi di norme morali e stato cerebrale.

8. CONCLUSIONI

Le potenze superiori dell'uomo (intelligenza, volontà) sono radicate nel cervello, eppure lo trascendono in quanto sono in rapporto costitutivo con le strutture universali della realtà: l'essere, la verità, il bene. Questa tesi può essere illustrata e sintetizzata nei seguenti tre punti conclusivi:

a) Una percezione concreta (ad esempio, la pagina di un giornale) può eccitare in noi una serie di emozioni (indignazione, desideri). La percezione di tratti sensibili, come le lettere e le parole, ha una base cerebrale precisa e risveglia in noi l'atto intellettuale che interpreta quanto è scritto in termini di concetti universali, ad esempio quando leggiamo la descrizione di un evento criminale. I sentimenti emergenti (rabbia, indignazione) possiedono pure una localizzazione in certi circuiti neurali. Ora, i sentimenti e le emozioni, in particolare certi desideri, sono la forza dinamica che agisce sul sistema motorio del nostro cervello, causando la nostra condotta razionale. Parecchi circuiti collegano le aree percettive, linguistiche, progettuali, attenzionali, con le aree emozionali e con quelle motorie. Così, se percepiamo un evento criminale e proviamo sdegno e il desiderio di reagire, possiamo decidere di compiere

²² Così A. RAINE, in *The Psychopathology of Crime: Criminal Behavior as a Clinical Disorder*, Academic Press, San Diego 1993.

²³ Cfr. J. BLAIR, D. MITCHELL, K. BLAIR, *The Psychopath: Emotion and the Brain*, Blackwell, Oxford 2005.

una serie di atti destinati a riparare l'ingiustizia, programmando un quadro di azioni. Potremmo anche decidere di non fare nulla, forse per paura di certe conseguenze, o per pigrizia e poco amore di giustizia, o perché riteniamo inutile fare qualcosa contro quel crimine.

b) Così come le percezioni, spesso associate a simboli, sono connesse ad atti di comprensione intellettuale, in una maniera analoga i nostri sentimenti ed emozioni (simpatia, paura, fame, desideri) possono essere associati ai nostri atti volontari di amore, e persino fondersi con essi. A differenza degli animali, noi normalmente non agiamo per puro impulso emotivo, bensì sperimentiamo un'inclinazione affettiva più profonda, il desiderio razionale o inclinazione volontaria di amore, la quale è in connessione con il nostro pensiero o conoscenza della verità. Tuttavia, l'atto volontario è in stretta connessione con i sentimenti, tramite i quali è radice dei comandi motori e quindi del comportamento intenzionale.

c) I circuiti neurali sottostanti ai nostri atti volontari non sono essenzialmente differenti da quelli che in alcuni animali a noi vicini collegano emozioni, cognizione e motilità. La differenza rispetto agli animali sta nel fatto che le nostre cognizioni, con tutta la loro complessità, possono essere interpretate alla luce di contenuti intellettuali potenzialmente universali, e che le nostre emozioni e sentimenti, benché siano relativamente autonomi, possono essere pienamente incorporati nell'ambito della capacità di amare. Le decisioni libere e razionali non sarebbero attuate se non nascessero nel dinamismo del cervello. Eppure la libertà e la comprensione razionale sono molto di più delle funzioni cerebrali.

ABSTRACT: Cognitive science, and especially neuroscience, currently addresses the philosophical problem of human free choice. This article proposes addressing this problem with the methodology of a confrontation between a phenomenological analysis of human decisions and some main points of philosophy of mind and of neuroscience. The author offers a proposal for the meaning of a 'free' decision, within the context of intentional actions. While avoiding dualism, which is linked to a pure opposition between a disincarnate act of will and a merely physiological account of what is going on in the brain, the author proposes a unitary conception of intentional cognitive/emotional circuits both in animals and in human beings. Neural activations are just one dimension of those circuits and they need to be analyzed at the intentional level. Truth and good as a permanent background in human intentional powers provide the root of free choices, as essentially different from animal choices.